

Désobéir en démocratie

Séminaire « Normes et subjectivité. De Kelsen à Foucault »

UCL 20 mai 2016

Collège Thomas More, salle More 76, aile B, 1^{er} étage

Place Montesquieu LLN

Mon propos s'inscrit dans un programme de recherche sur les « politiques du dissensus ». Il existe toute une tradition de pensée, où je situe mon travail, qui définit le politique comme champ irréductible de conflits, divisions, luttes, rapports de force, et la démocratie comme cette forme de société qui, loin de refouler le conflit ou de vouloir le dépasser, en reconnaît la légitimité et la fécondité. Tradition philosophique hétérogène, où l'on trouve des théories aussi différentes que la « *division originnaire du social* » de Claude Lefort, le « *différend* » de Lyotard, la « *mésentente* » de Rancière, la « *contradiction infinie* » de Balibar ou « *l'agonisme* » de Laclau et Mouffe – pour ne citer que quelques références centrales de ma recherche, dont les deux points d'appui conceptuels sont plus massifs encore : la « *lutte des classes* » chez Marx et la « *résistance* » chez Foucault.

J'appelle *dissensus* la réflexion (au sens kantien) suscitée par l'intrusion du réel dans la pensée – affect et *praxis* qui suspend tout consentement, toute complétude, toute identité, qui écarte tout sujet (« je », « nous ») de soi-même, qui l'ouvre à la différence à soi. Et j'appelle *politiques* du dissensus les différents régimes de conflictualité, selon les dimensions du juridique, de l'économique, du culturel, de l'éthique – dimensions hétérogènes mais complémentaires, qu'une politique du dissensus doit aussi s'atteler à articuler.

L'enjeu d'une politique du dissensus n'est pas seulement théorique. Il est aussi de s'opposer à une gouvernementalité néolibérale entraînée dans une effroyable fuite en avant – ce qui entraîne encore un autre enjeu, celui de refonder une social-démocratie à bout de souffle (non pas de la liquider, comme le voudrait une certaine gauche radicale). De ce point de vue, je me sens très proche des thèses exposées par Chantal Mouffe dans son dernier ouvrage, *On the Political – L'illusion du consensus* dans la traduction française. Mouffe montre l'impasse de la gouvernementalité néolibérale, pragmatique, consensuelle, qui prétend substituer les experts aux leaders politiques, la gestion des risques à l'expression des conflits

(Giddens et Beck sont les principales cibles de Mouffe). Impasse car le conflit étant inéliminable, mais ne pouvant plus s'exprimer dans l'espace politique, sous une forme *agonistique* entre *adversaires* (droite / gauche), il s'exprime dorénavant, de plus en plus, sous forme *antagonistique* entre *ennemis* – « *choc des civilisations* » ; terrorisme ; populisme opposant le « peuple d'en bas » aux élites et aux étrangers, etc. D'où le plaidoyer de Mouffe (que je partage) pour que la gauche retrouve sa raison d'être : proposer une véritable alternative hégémonique au libéralisme (ce à quoi a renoncé une grande partie de la social-démocratie), mais sans illusion d'un « grand soir » qui éliminerait tout conflit (illusion communiste de la sortie du capitalisme et du dépérissement de l'État).

C'est ici que la question de la désobéissance civile rejoint celle de la démocratie entendue comme transformation des antagonismes en agonismes. Car la désobéissance civile n'est pas un conflit comme un autre, car elle s'autorise de principes constitutionnels qui se situent en amont de tout conflit. Les protagonistes du dissensus démocratique, pour se reconnaître comme *adversaires* au sein d'un espace commun, doivent s'accorder au moins sur un socle de normes et de valeurs fondamentales rendant possible ce dissensus. La désobéissance civile est donc une forme de conflit paradoxale, qui ramène les protagonistes du jeu démocratique au consensus sur lequel il se fonde – et auquel le pouvoir en place dérogerait, motivant la désobéissance citoyenne. Celle-ci révélerait donc le consensus « constitutionnel » qu'il faut bien présupposer en amont de toute politique du dissensus, de tout agonisme démocratique.

Nous sommes ainsi au cœur du débat qui oppose les théories du conflit radical (comme celle de Chantal Mouffe ou celle que j'essaie d'élaborer) et les théories de la justice comme celles de John Rawls, Jürgen Habermas ou même Axel Honneth (chez qui la lutte ou le conflit démocratiques reposent sur des intuitions morales en principe universalisables). Pour ces philosophes, c'est le consensus rationnel sur les principes de justice qui rend possible le débat démocratique. Ils honorent précisément la désobéissance civile comme l'acte politique par lequel le citoyen cherche à restaurer ce socle constitutionnel transcendantal mis à mal par quelque loi ou décision iniques du pouvoir en place¹.

Le point de divergence fondamental, bien évidemment, c'est que je me refuse à quelque déduction transcendantale de ce socle constitutionnel. Dans la perspective qui est la mienne (ou celle de Mouffe), rien ne doit être soustrait au dissensus, au

¹ John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Seuil, 1987, §57.

débat agonistique, pas même le socle de valeurs fondamentales ou la nature des institutions démocratiques. Comme l'écrit Claude Lefort (référence que je partage avec Chantal Mouffe), « *la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement de la Loi, du Pouvoir et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale* »². Pour autant, il n'y a pas lieu de verser dans le relativisme. Que la démocratie ne repose sur aucun fondement rationnel, transcendantal, ne signifie pas qu'elle ne soit pas préférable à la dictature ou au totalitarisme. Mais si la démocratie est effectivement le meilleur régime, c'est eu égard aux conditions *historiques* qui sont celles de la modernité, caractérisée par l'émergence de l'État et l'individualisation des formes d'existence. La démocratie n'est pas préférable parce qu'elle serait ce modèle politique que tout citoyen rationnel choisirait dans des conditions idéalisées, mais parce qu'elle est la forme politique la plus adéquate à la « *figure de l'esprit* » (pour parler comme Hegel), ou au « *mode de subjectivation* » (pour parler comme Foucault) qui nous constituent historiquement³. Au risque d'accumuler les références écrasantes, je dirais de la démocratie ce que Sartre disait du marxisme, à savoir qu'elle est « *l'horizon indépassable de notre temps* » - ce qui ne signifie pas qu'elle soit éternelle, mais au contraire que la préférence que nous lui accordons n'est qu'historique, liée aux conditions particulières de la société moderne. Le socle de base démocratique est ce à quoi les acteurs doivent effectivement *obéir* pour pouvoir entrer en conflit, mais ce qui reste en même temps ouvert à la discussion et à la contestation démocratiques.

De ce fait, j'envisage les rapports entre socle constitutionnel et désobéissance civile d'une manière inverse de Rawls ou Habermas. Pour eux, la désobéissance civile est ce moment où les citoyens déclarent leur attachement au socle constitutionnel – à travers un acte de conscience *morale* qu'ils opposent au pouvoir en place. Pour moi, la désobéissance est bien plutôt le moment d'une mise à l'épreuve de ce socle, une manière de mettre la communauté en conflit avec elle-même, sur ce qui la fonde. Les rapports entre consensus et dissensus s'inversent : chez Rawls, la désobéissance civile, en tant qu'elle « *s'adresse au sens de la justice de la majorité de la communauté* », est un appel au consensus moral ; à mes yeux, désobéir en démocratie, c'est en

² Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Seuil, 1986, p.29.

³ Rapprocher Foucault de Hegel n'est qu'un paradoxe apparent. Tous deux partagent l'idée que les figures du sujet se transforment avec les formes de communauté, que le devenir-sujet est tout entier conditionné par le monde historique dans lequel il vit. C'est d'ailleurs en se référant explicitement à la *Phénoménologie de l'esprit* que Foucault se demande « *comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet* ». Cf. C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, PUF, p.2.

éprouver les fondements au moment où elle peut vaciller, c'est en appeler au sens du dissensus, voire de l'insoumission – la démocratie étant le seul régime dont la légitimité repose sur la capacité des citoyens à la remettre en cause.

Si la désobéissance civile est constitutive de la démocratie, c'est au sens où la *possibilité* de la désobéissance est au fondement même de l'obéissance en démocratie. Être citoyen en démocratie, c'est se soumettre à la loi en exerçant une vigilance critique permanente qui ne peut être active, effective que si elle se préserve la possibilité de l'insoumission, voire de l'insurrection. Mais en même temps, je crois qu'il est rigoureusement impossible de *fonder* la désobéissance civile – impossible, autrement dit, d'établir quelque critère juridico-moral permettant de distinguer, parmi les actes de désobéissance, ceux qui seraient *légitimes* de ceux qui ne le seraient pas. C'est pourtant sous l'enseigne d'une telle conception jusnaturaliste que l'on envisage habituellement la question de la désobéissance civile, comme si cette dernière révélait un ordre de légitimité supérieur à la positivité du droit. Je mène un combat sans relâche contre le droit naturel. Il me paraît dangereux de vouloir faire de la désobéissance un acte *moral*, comme si nous avions le pouvoir de nous mettre dans une sorte de surplomb moral par rapport au champ politique. Au contraire, toute la valeur de la désobéissance civile tient, à mes yeux, dans sa dimension proprement *politique*, c'est-à-dire énonciatrice, performative, qui consiste à renvoyer le droit à l'énigme de sa fondation, à obliger le pouvoir et la communauté à s'interroger sur ce qu'ils sont. Et de même qu'il est impossible de fonder la légitimité de tel acte de désobéissance par opposition avec tel autre sur quelque théorie du droit naturel, il est tout aussi impossible de tracer une frontière stricte (comme le font les théoriciens de la désobéissance civile) entre la désobéissance civile proprement dite et ce qui en est en quelque sorte son amont et son aval – soit, d'un côté, les gestes de *résistance* que l'on pourrait qualifier « d'infra-juridiques » (en ce qu'ils ne s'exposent pas à la sanction judiciaire), et d'un autre côté les moments de refondation totale de l'ordre juridique que sont les *révolutions*. Autrement dit, il n'y a pas de désobéissance civile « pure », mais un continuum de pratiques dissensuelles livrées à l'indétermination de leur origine (pourquoi désobéit-on ?) et de leurs effets (sur quoi débouche la désobéissance ?). Je voudrais donc tracer les contours d'une approche réaliste, politique, non mythologique, de la désobéissance civile.

Toutes sortes de désobéissances plus ou moins nouvelles s'expérimentent aujourd'hui : occupations de place, arrachage de plants transgéniques et démontage de fast-foods américains, opérations de boycott, soutiens aux sans-papiers, lanceurs

d'alerte, dissidence numérique (WikiLeaks), hackers militants (« *hacktivisme* »), etc. Tout cela est certes à observer et à penser. Mais je suis frappé par les trésors d'ingéniosité déployés par les théoriciens de la désobéissance civile pour amarrer ces initiatives hétérogènes à une grande mythologie qui courrait d'Antigone à Nelson Mandela, en passant par Henri David Thoreau, Gandhi, Martin Luther King, et qui permettrait de l'ériger en principe éthique et politique intangible, à partir d'une définition calibrée au millimètre⁴, dont la formule canonique est à peu près celle-ci : une infraction intentionnelle, publique, non violente, dont le but est d'amener un changement dans la loi ou la politique du gouvernement en vue de défendre ou d'approfondir la démocratie. Or rien n'est évident dans cette définition – que ce soit quant à la question des *fins* visées ou celle des *moyens* utilisés (pour reprendre une distinction « fin-moyen » qui est en elle-même problématique quand il s'agit d'analyser la *praxis* politique).

- 1) Quant à la question des *fins* visées par l'acte de désobéissance, comme je le disais plus haut, je conteste qu'on puisse établir quelque critère permettant de distinguer une désobéissance « civile », c'est-à-dire légitime (c'est-à-dire encore, dans l'idée de certains : juridiquement fondée) d'une qui ne le serait pas. Pourquoi considérer comme un glorieux acte de désobéissance civile le refus d'un directeur d'école de fournir des renseignements au sujet d'un élève dont les parents sont en situation irrégulière, ce qui pourrait mener à leur interpellation (et leur expulsion), et non le refus d'un officier d'état civil de célébrer un mariage entre personnes de même sexe ? Au nom de quoi honorer telle occupation de place, ou tel campement pour s'opposer à la construction d'un aéroport, mais dénoncer le réflexe « NIMBY » de riverains contre l'installation d'un centre de réfugiés dans leur village ? « *Au nom de* » quoi ? Au nom des droits de l'homme, répondra-t-on. Le citoyen s'autoriserait du droit pour résister, ce qui lui conférerait un droit de résister. Mais on parle bien ici d'un droit naturel, antérieur et supérieur au droit positif, dont la *conscience* du citoyen est seul juge – ce qui suppose « *que soient réunies des conditions épistémologiques permettant de dénoncer de façon infaillible l'injustice ou l'illégalité de l'acte auquel on entend s'opposer* »⁵ ? Je nie évidemment que quelque citoyen puisse prétendre connaître avec certitude la vérité du droit et faire, sur cette base, une interprétation incontestable de l'incompatibilité entre un tel droit (universellement valable, donc) et telle loi positive à laquelle il s'autoriserait, du

⁴ Le cas le plus flagrant étant celui de Sandra Laugier & Albert Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, La Découverte 2010 et *Le principe démocratie*, La Découverte 2014.

⁵ Eric Desmons, « Droit de résistance et histoire des idées », in *Pouvoirs*, « Désobéir en démocratie », n°155, 2015, p.30.

fait de cette incompatibilité, à désobéir. Une version plus faible consiste à fonder la nature juridico-morale de la désobéissance civile, non pas sur un droit universellement valable, mais sur le socle constitutionnel en vigueur dans les démocraties. Mais cela revient alors à faire de la désobéissance civile une sorte de stade ultime de contrôle de constitutionnalité, autorisant n'importe quel citoyen à se mettre en position de surplomb par rapport au champ politique empirique – mais dès lors, pourquoi celui-ci plutôt que celui-là ?

- 2) Quant à la question des *moyens* utilisés, je conteste tout autant le critère de non-violence canoniquement avancé pour attester du caractère « civil » de la désobéissance. Qu'est-ce que la non-violence ? Entre le refus d'obtempérer (« résistance passive ») et l'arrachage de plants transgéniques (qui viole la propriété privée et le travail d'autrui), il y a certes une différence, mais est-elle de nature ou de degré ? Entre Gandhi et Lénine, y a-t-il opposition radicale de modèles politiques, ou un continuum complexe de pratiques et de stratégies ?⁶ À une autre échelle, ira-t-on jusqu'à louer le refus de payer l'impôt parce que c'est un acte non violent, et dénoncer les piquets de grève ou les barrages filtrants au prétexte qu'ils sont attentatoires aux libertés d'autrui ?

Au demeurant, l'acte de désobéir (qui n'est rien moins qu'anodin) n'est-il pas justifié par la violence que l'on impute au gouvernement ou au pouvoir en place – car si un gouvernement a perdu toute légitimité au point que des citoyens vont jusqu'à ne plus respecter son autorité, c'est qu'il exerce un type de domination que l'on peut assimiler à une oppression. Mais dans ce cas, pourquoi l'usage de la violence (insurrection, résistance armée) ne serait-il pas justifié ? Personne ne conteste les raisons qui poussèrent les résistants, pendant l'Occupation, à faire sauter des trains ou à éliminer des « collabos ». C'est donc une autre l'opposition canonique qu'il faudrait sans doute soumettre à la critique, celle entre désobéissance civile et résistance à l'oppression : la première qui supposerait l'État de droit (puisque c'est au nom de ses principes qu'on est censé désobéir), la seconde qui serait un « droit naturel » de tout peuple aux prises avec un pouvoir tyrannique. À vrai dire, pourtant, la première ne se

⁶ Etienne Balibar, « Lénine et Gandhi : une rencontre manquée ? », in *Violence et civilité*, 2010, p.305-321. Entre les deux types de révolution (violente versus non-violente, sociale versus nationale, politique versus religieuse), Balibar montre comme un chassé-croisé qui révèle une grande complexité. Rappelons ainsi que la politique de la non-violence prônée par Gandhi a fini par basculer dans son contraire – une violence communautaire qui menace toujours, mais qui, surtout, participe en réalité du même complexe religieux que l'ascèse gandhienne.

justifie réellement que parce qu'on juge être, en quelque manière, dans la situation de la seconde⁷.

Ni les droits de l'homme (comme finalité) ni la non-violence (comme moyen) ne sont des critères incontestables permettant de qualifier telle désobéissance de « civile », donc « légitime », par opposition à une vulgaire infraction pénale ou administrative. C'est sans doute pour conjurer cette indétermination que les partisans de la désobéissance civile en ont fait une sorte de « grand récit » incantatoire – avec sa figure mythologique originaire (Antigone), ses héros modernes (Gandhi, Martin Luther King), ses théoriciens officiels (Thoreau, Arendt) et ses séquences fameuses (l'abolition de l'esclavage et le mouvement des droits civiques, la résistance, la guerre du Vietnam, l'avortement) qui confèrent aux combats d'aujourd'hui (les réfugiés, le développement durable, la « crise » de la mondialisation capitaliste) une légitimité historique qui se veut incontestable, puisque fondée sur « *un rapport intense au passé, comme impératif de fidélité* »⁸.

Pour en revenir à ma question de départ, celle de la démocratie dissensuelle, il m'apparaît qu'une telle mythologie, un tel grand récit répond aussi au besoin de réduire la conflictualité immanente au politique, de conjurer le risque de guerre civile ou intestine, de *stasis*, que recèle tout acte de désobéissance ou de rébellion, comme s'il fallait tenir la désobéissance civile aussi éloignée que possible de la guerre civile. Ce besoin de raccrocher la désobéissance à quelque horizon de consensus ou de réconciliation trahit, selon moi, la confusion permanente de la pensée politique entre conflit et guerre, et la grande difficulté, peut-être l'impossibilité, où elle se trouve de penser le conflit autrement que sous le paradigme de la guerre. Or, penser le conflit sous le modèle de la guerre, c'est en nier paradoxalement, fantasmatiquement, la dimension proprement conflictuelle, dissensuelle. Car la guerre est cette forme de conflit dont on ne peut que vouloir la fin – soit sous le régime de la *paix* entre les belligérants qui trouvent un terrain d'entente, soit sous la forme de la *victoire* d'un camp (le « nôtre ») sur l'autre. C'est-à-dire, dans un cas comme dans l'autre, en subordonnant le conflit à un lieu ou un horizon de *souveraineté* – soit sous la forme du *tribunal*, du tiers capable d'imposer sa légalité et sa légitimité au-dessus des protagonistes en conflit, soit sous la forme du *corps* (armée, parti, mouvement, masse, multitude) triomphant de ses ennemis –

⁷ Quand le premier magistrat de Belgique, anticipant un mouvement de grève possible des magistrats, compare le fonctionnement de la Justice à la situation d'un « Etat voyou », que fait-il, sinon douter du caractère d'Etat de droit de l'Etat belge ?

⁸ Ludivine Bantigny, « Le principe d'Antigone », in *Pouvoirs*, « Désobéir en démocratie », n°155, 2015, p.17.

mais dans les deux cas, je le répète, sous la forme du souverain qui met fin à toute conflictualité. Eh bien je crois que la désobéissance civile est le plus souvent pensée comme expression d'une conscience souveraine, qui tantôt s'érige en juge du pouvoir en place, tantôt se projette en avant-garde d'un mouvement qui cherche à le subvertir ou le renverser :

- la première figure (celle du désobéissant comme juge, tribunal) est exemplairement celle de Thoreau⁹, qui refusa de payer l'impôt pour protester contre l'esclavage et la guerre contre le Mexique – posture peu signifiante (il ne passa qu'une nuit en prison, avant de laisser sa tante acquitter l'impôt à sa place), moins en tout cas que sa retraite de deux ans à Walden dans une cabane dans les bois - retraite entamée un 4 juillet, jour de l'indépendance, comme si Thoreau avait voulu précisément réitérer un geste d'installation, un moment d'origine (initié par sa seule conscience morale) contre un ordre juridique et d'une société qu'il estimait corrompus ;
- la seconde figure (celle du désobéissant comme avant-garde) domine par exemple chez Negri quand il fait l'éloge des jacqueries urbaines, prélude au soulèvement de la multitude contre l'Empire, ou chez Rancière célébrant l'insurrection à la fois permanente et ponctuelle du « politique » égalitaire contre la « police » étatique, juridique, gestionnaire ¹⁰. Ce qui m'apparaît encore discutable dans cette conception, c'est l'idée que la désobéissance resterait de l'ordre de la socialité d'exception, c'est-à-dire d'un régime de discours ou de pratique à distance du pouvoir et de ses intrigues.

Or précisément, dans l'optique d'une théorie de la démocratie radicale et radicalement dissensuelle, je crois nécessaire d'arracher la désobéissance civile à la mythologie qui l'entoure, pour la rendre à son indétermination dernière : désobéir, ce n'est pas faire entendre la voix de la conscience morale contre le mal ou l'injustice, ni celle des « sans-parts » contre la police étatique, mais tout simplement introduire le dissensus dans la communauté, interroger ce qui la fonde en forçant la confrontation, obliger l'État à se redéfinir en le mettant à l'épreuve. Rien ne peut garantir que la désobéissance ne dégénérera pas en *stasis*, en guerre civile (aucun tribunal transcendantal ni aucun *telos* historique). Contre ce risque de dissolution de

⁹ D.H. Thoreau, *Du devoir de désobéissance civile*

¹⁰ Laugier et Ogien semblent conjoindre les deux figures, ne cessant de faire référence à Thoreau, à la voix singulière, à la confiance en soi, à l'exercice de l'autonomie, mais voyant en même temps dans les occupations de place ou l'activisme informatique de nouvelles formes de démocratie sauvage récusant toute centralité étatique ou partisane. Cf. Albert Ogien et Sandra Laugier, *Le principe démocratie. Enquêtes sur les nouvelles formes du politique*, La Découverte, 2014.

la communauté, il n'y a que la civilité des protagonistes, leur souci de ménager un espace de négociation en vue d'un nouveau régime de droit et d'obéissance.

En d'autres termes, il faut en finir avec Antigone – la pure, l'héroïque, la solitaire, la désespérée contre un Créon autoritaire, arrogant, soupçonneux (et je laisse ici de côté la dimension de genre : la femme rebelle contre l'homme dominant). Comme y a insisté Castoriadis, l'*Antigone* de Sophocle n'est pas du tout un pamphlet contre la loi positive et pour la loi divine, mais une oscillation constante entre les deux positions, qui s'achève par « *un éloge de celui qui est capable de tisser ensemble les lois du pays et la justice des dieux* » (...). « *La catastrophe se produit parce que Créon comme Antigone se crispent sur leurs raisons, sans écouter les raisons de l'autre* ». « *Ce que glorifient les derniers vers du chœur, ce n'est pas la loi divine – mais le phronein* »¹¹ - que rend si mal le terme « *prudence* » – il vaudrait mieux parler de justesse, ou précisément de civilité.

Dans *La démocratie sans « demos »*¹², Catherine Colliot-Thélène propose une conception à la fois radicale et lucide de la démocratie centrée non pas sur la catégorie de *peuple* mais de *sujet de droit*. Le sujet politique moderne ne se définit pas en termes d'appartenance, d'identité participative (Nation ou prolétariat) à l'élaboration des lois (elle parle du « *mythe de l'autolégislation* »¹³), mais en termes d'exercice et de revendication de droits. La révolution opérée par la modernité, c'est d'avoir mis un terme au pluralisme juridique, c'est-à-dire à l'emprise des communautés d'appartenance sur les individus, au bénéfice de la seule puissance étatique. La fameuse formule de Max Weber définissant l'État par « *le monopole de la violence légitime* » (c'est aussi exactement la position de Kelsen) est le plus souvent interprétée comme un rejet des doctrines du droit naturel, alors qu'elle est avant tout l'expression d'un strict monisme juridique. Autrement dit, l'individualisation des droits n'aurait pu voir le jour sans la montée en puissance de l'État. Colliot-Thélène nous invite par conséquent à accepter la « *structure dissymétrique* » du pouvoir, à savoir le fait que les revendications émanant des sans-parts (pour parler comme Rancière) « *n'ont pas de sens si elles n'ont pas de destinataires, et que c'est précisément de ces destinataires que dépend la conversion des revendications en droits au sens propre du*

¹¹ Cornélius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, 1986, pp.300 sq. Dans *L'insignifiance tragique* (Gallimard, 2001), Florence Dupont va encore plus loin, rappelant qu'à Athènes, la tragédie était une performance rituelle, et certainement pas un genre littéraire. Elle insiste sur le caractère événementiel et éphémère des tragédies : Sophocle n'avait destiné son Antigone qu'à une seule et unique performance, et pas au panthéon des œuvres immortelles.

¹² Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, PUF, 2010.

¹³ *Ibid.*, p.10.

terme »¹⁴. Même dans un acte de désobéissance, il ne faut pas voir l'expression d'une subjectivité morale se dressant contre le pouvoir, mais une adresse politique faite à son égard. Dans le cas des migrants, par exemple, on aura beau dénoncer la répression insupportable de l'État, aucune émancipation de ces derniers n'est pourtant envisageable sans sa médiation. Toute résistance même violente au pouvoir d'État (occupation de locaux, grève de la faim) est en même temps une revendication faite à son adresse pour qu'il remplisse les missions de protection et d'intégration qui devraient être les siens¹⁵. Aussi banal que cela paraisse, il est toujours bon de rappeler que la démocratie se joue « *dans le rapport des gouvernés aux gouvernants* »¹⁶ - et que ce rapport, contrairement à ce que véhicule le mythe de la souveraineté populaire, n'est jamais un rapport réciproque (même médié par les institutions représentatives).

Dans des termes assez semblables, Étienne Balibar parle quant à lui, pour définir la démocratie, d'un « *différentiel d'insurrection et de constitution qu'aucune représentation purement formelle ou juridique de la politique ne peut résumer* »¹⁷ - signifiant par là que la démocratie suppose à la fois des sujets de droit qui contestent, revendiquent, s'insurgent, mais aussi un État capable d'imposer un compromis « hégémonique » (pour parler comme Gramsci) aux forces sociales en présence. C'est ce que Balibar a appelé le « Théorème de Machiavel » : « *C'est dans la mesure où les luttes de classes (qui forment le noyau ou – à d'autres égards – le modèle d'un ensemble de mouvements sociaux) conduisent la « communauté » au point de rupture (ou au bord de la dissolution) qu'elles contraignent le pouvoir de l'État (et des classes dominantes) à l'invention institutionnelle, à laquelle elles fournissent en retour une matière non pas simplement « sociale » mais proprement politique. Il en résulte tendanciellement un régime de conflit, instable voire périlleux, mais hors duquel des crises fondamentales ne seraient ni traitées ni reconnues comme telles* »¹⁸. L'allusion à Machiavel fait bien évidemment référence à la division de toute Cité entre deux « humeurs », deux « partis » (celui du peuple et celui des Grands) et à la position du Prince que Machiavel invitait à prendre parti pour le peuple – surtout dans les situations de « crise », « rupture » que manifestent, entre autres, les actes de désobéissance civile. Celle-ci conduit en effet la communauté « *au bord de la dissolution* », contraignant « *le pouvoir de l'État à l'invention institutionnelle* ».

¹⁴ *Ibid.*, p.13.

¹⁵ Edouard Delruelle, Citoyenneté nomade et Etat-nation ? La politique des immigrés est-elle une biopolitique ?, in *Tumultes*, n°40, 2013.

¹⁶ Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, PUF, 2010, p.17.

¹⁷ Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010, p.20.

¹⁸ Etienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, 2005, p.127.

On mesure ainsi, *a contrario*, le double déficit qui se creuse aujourd'hui dans nos démocraties : d'un côté, un déficit de *contestation* et *d'insurrection* (manque d'imagination et/ou d'efficacité des mouvements politiques, syndicaux, associatifs, corrélé à la montée des populismes et des communautarismes – et du racisme en général) ; d'un autre côté, un déficit de *constitution* (crises des institutions représentatives, gouvernementales, judiciaires, impuissance de l'État face à la finance et aux pouvoirs transnationaux – impuissance organisée par lui-même davantage que subie, du reste ...). Démocratiser la démocratie, ce serait donc renforcer *à la fois* la fonction contestatrice des mouvements sociaux et la fonction constitutionnelle de la puissance publique.

Ce qui fait que la désobéissance est « civile » ne se trouve donc ni du côté de sa finalité morale (la défense des droits naturels et imprescriptibles de l'homme) ni du côté des moyens (la non-violence), mais dans le fait qu'elle est un acte politique qui, pour le dire comme Althusser, est une manière « *d'interpeller* » l'appareil d'Etat sur la manière dont lui-même interpelle les individus en sujets. S'il faut retenir une dimension de la définition canonique de la désobéissance civile, c'est assurément le fait qu'il s'agit toujours d'un acte public, politique. C'est d'ailleurs ce seul critère distinctif que retient Hannah Arendt dans son texte célèbre sur la désobéissance civile : « *la distinction nécessaire entre une violation ouverte et publique et une violation clandestine* », entre « *le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards les actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s'institue lui-même porteur d'un autre droit* »¹⁹. Dans ce texte superbe, écrit dans un contexte particulier (deux ans après Mai 68, en pleine guerre du Vietnam et alors que le mouvement civique afro-américain se radicalise), Arendt critique avec virulence la confusion entre désobéissance civile et objection de conscience, ciblant en particulier Thoreau, dont la désobéissance, motivée par des raisons strictement morales, est qualifiée « *d'apolitique* »²⁰ - pure « *expression subjective* »²¹ se dressant contre d'autres consciences individuelles (par exemple celle du gouverneur du Mississippi de l'époque, « *lui aussi profondément convaincu de la justice de sa cause* » (le maintien de l'esclavage) et prêt, « *pour la défendre, d'aller en prison* »²².

¹⁹ Hannah Arendt, « La désobéissance civile » (1970), in *L'Humaine Condition*, Quarto Gallimard, 2012, p.894.

²⁰ *Ibid.*, p.883. Elle épingle deux citations de Thoreau : (1) « *ce peuple doit cesser d'avoir des esclaves, et cesser de faire la guerre au Mexique, même s'il devait lui en coûter son existence en tant que nation* » (à cette dernière partie de phrase, Arendt oppose Lincoln : « *l'objectif primordial doit être de sauvegarder l'Union, et non pas celui de préserver ou d'abolir l'esclavage* ») (p.884) ; (2) (Thoreau) déclarait « *ne pas être responsable du bon fonctionnement de la machine sociale* », *ne pas être « fils de son ingénieur »* (p.885).

²¹ *Ibid.*, p.885

²² *Ibid.*, p.886.

« *La plus grande erreur, écrit Arendt, serait d'estimer que l'on se trouve en présence d'individus qui se dressent, au nom de leur conscience et de leur subjectivité, contre les lois et les coutumes de la communauté* »²³ - conception héritée de la philosophie chrétienne²⁴, et à laquelle elle oppose la désobéissance comme acte politique qui, en tant que tel, est à la fois l'énonciation pour ainsi dire performative d'un « *désaccord* » (« *dissent* ») sur les lois en vigueur, (mais aussi) l'expression d'un « *consentement tacite* » au monde commun (dont tout homme fait partie dès sa naissance)²⁵. Le dissentiment autrement dit, « *implique le consentement* » - mais il ne s'agit nullement du consentement à des principes de justice que je devrais présupposer en tant qu'être rationnel (comme chez Rawls ou Habermas), mais d'un consentement, « *inséparable de la condition humaine* »²⁶, au monde historique qui m'entoure et à sa pluralité intrinsèque. Et précisément le « *grand danger* » qu'Arendt voyait dans la situation des Indiens et des Noirs aux Etats-Unis, c'est leur « *exclusion tacite* » hors du « *consentement tacite* ». A travers la désobéissance, le mouvement civique noir revendique en réalité son inclusion dans le monde commun (et c'est bien en cela qu'elle est « civile »).

Le droit que le désobéissant revendique et exerce en même temps en désobéissant, c'est ce qu'Arendt appellera, dans un autre texte célèbre²⁷, « *le droit d'avoir des droits* »²⁸, autrement dit le droit d'avoir une place dans le monde – non pas au sens d'une appartenance nationale ou communautaire, mais d'une sphère publique de co-citoyens se reconnaissant mutuellement comme des égaux²⁹. Ce droit d'avoir des droits (que Balibar appelle le « *Théorème d'Arendt* ») n'est donc ni un droit *positif* (il ne doit pas être confondu avec les droits fondamentaux reconnus par exemple aux réfugiés ou aux détenus) ni un droit *naturel*, puisqu'il n'est pas une « propriété » ou une « qualité » que l'individu posséderait en propre, mais « *des qualités que les individus se confèrent les uns les autres dès lors qu'ils instituent un monde commun* »³⁰ - droit « à la fois

²³ *Ibid.*, p.910.

²⁴ *Ibid.*, p.887.

²⁵ *Ibid.*, p.903.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ « Le déclin de l'Etat-Nation et la fin des droits de l'homme », in Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (1951), Quarto Gallimard, 2013, p.561-607.

²⁸ « *Le droit d'avoir des droits* », c'est-à-dire « *de vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions* » (*ibid.*).

²⁹ « *Notre vie politique repose sur la présomption que nous sommes capables d'engendrer l'égalité en nous organisant, parce que l'homme peut agir dans un monde commun, qu'il peut changer et construire ce monde, de concert avec ses égaux et seulement avec ses égaux* » (*ibid.*, p.605) Cf. la très belle analyse de Justine Lacroix et Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l'homme*, Seuil, 2016, p.279 sq.

³⁰ Etienne Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition de l'égalité*, PUF, 2010, p.209. Cf. aussi les développements sur « l'insoumission comme « droit » », in *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, 2011, p.439 sq.

absolu et contingent»³¹ – absolu puisqu'inconditionnel, universel, mais contingent puisque dépendant de la reconnaissance horizontale, mutuelle des individus entre eux comme citoyens égaux. « Le théorème d'Arendt » (complémentaire du « théorème de Machiavel ») de Balibar consiste donc à conjoindre « dialectiquement » le droit d'avoir des droits et la désobéissance civile – le droit d'avoir des droits, autrement dit le droit « horizontal » à la citoyenneté, est indissociable d'une insurrection, d'une effraction qui est elle-même instituante, créatrice de liens, ce qui fait dire à Balibar qu'en effet, en démocratie, « *sans possibilité de désobéissance, il n'y a pas de légitimité de l'obéissance* »³² (p.214).

Je conclus. La désobéissance civile ne consacre donc pas la supériorité de la morale sur la politique, comme s'il s'agissait de faire valoir les droits imprescriptibles de notre conscience, dans la logique d'une éthique de la *conviction* ; elle signifie plutôt que le politique ne coïncide jamais avec lui-même, que le citoyen ne peut jamais consentir à la loi qu'en se préservant le droit d'y désobéir, dans une logique qui est en fait plutôt celle d'une éthique de la *responsabilité* – double responsabilité : celle qui m'oblige à dire non, à activer le dissensus, mais aussi celle de le faire avec un maximum de réflexivité critique quant aux fins et aux moyens (car en définitive, ce qui ressort très bien de chez Arendt, c'est que le risque que l'on prend à désobéir, en démocratie, est moins le risque légal encouru que le risque politique, l'erreur de jugement, la possibilité de se tromper d'objectif (sur l'axe des fins) et de stratégie (sur l'axe des moyens)³³. Pour le dire encore autrement, la désobéissance civile ne s'évalue pas à l'aune de l'opposition morale bien/mal (les droits c'est « bien », le pouvoir c'est « mal »), mais selon une structure proprement politique (entre ceux qui consentent au monde tel qu'il est et ceux qui n'y consentent pas, entre droite et gauche si l'on veut).

Je n'aurai pas du tout parlé de Kelsen et de Foucault et moins encore, semble-t-il, du sujet de ce séminaire : les rapports entre normes et subjectivité. Et pourtant, les fils sont nombreux, pour nouer cette problématique avec la mienne.

Pour des raisons symétriquement opposées, Kelsen et Foucault récusent la catégorie même de désobéissance civile :

³¹ Etienne Balibar, « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition de l'égalité*, PUF, 2010, p.209.

³² *Ibid.*, p.214.

³³ *Ibid.*, p.215.

- Kelsen car son positivisme, qui identifie strictement droits et devoirs, exclut toute idée d'un droit de résistance ou de désobéissance : « *un ordre social qui confère à tous ses membres le pouvoir de décider si une norme de cet ordre est valable ou non n'est pas très éloigné de l'anarchie* »³⁴ ;
- Foucault car chez lui, la résistance (la lutte, la révolte, le soulèvement) ne se comprend certainement pas en termes de droit mais d'irruption vitale de la subjectivité « *on se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle* » (et de citer le délinquant, le fou, « *le peuple qui refuse le régime qui l'opprime* »)³⁵.

Et pourtant, les choses sont plus complexes, car il y a chez l'un comme chez l'autre une place ménagée, sinon pour la désobéissance civile, en tous cas pour la distance critique, l'indétermination, ce que j'appelle le dissensus :

- chez Kelsen, il faudrait reprendre ici le dialogue avec Freud, qui porte précisément sur la structure psychologique de l'obéissance : pourquoi les hommes obéissent-ils ? Pourquoi désirent-ils obéir ? Dans « *Le concept d'Etat et la psychologie sociale* » (1921), Kelsen reconnaît l'apport des analyses de Freud (dans « *Psychologie des foules et analyse du Moi* » (1920) qui montrent que le pouvoir \neq en extériorité par rapport au psychisme du sujet, mais qu'il lui est « intérieur » : le sujet éprouve du désir envers le pouvoir qui s'exerce sur lui : le politique a une structure d'inconscience. Mais Kelsen critique Freud sur un point essentiel : il confondrait le rapport libidinal d'amour du sujet à la personne du chef / guide et le rapport d'obéissance du sujet à l'égard de l'Etat. C'est-à-dire que pour Kelsen, l'essence de l'Etat, c'est de poser une norme juridique (le droit est une pression par menace de sanction), ce qui exclut la séduction, l'envoûtement, etc. (processus qui rendent la menace de sanction inutile). Kelsen refuse de rabattre l'obéissance à la loi sur la « croyance » envers une idée personnifiée (\approx Église) ou l'« amour » (fascination, etc.) envers une personne (\approx Armée). Le rapport à la loi \neq le rapport à un « objet » de désir. Par là, Kelsen reste profondément kantien. Il refuse de confondre l'obéissance à la loi étatique et l'identification à un chef. Or, voilà qui touche directement à la Q de la démocratie : si le rapport dirigeant / dirigé est un rapport substantiel d'identification psychologique, aucune

³⁴ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1934), La Baconnière, 1988, X.

³⁵ Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? » (1979), in *Dits et écrits*, n° 269, Quarto Gallimard, 2001, p.793. « *L'homme qui se lève est finalement sans explication ; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse réeelment préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir* »

désobéissance n'est possible ; mais si le rapport dirigeant / dirigé est un rapport formel d'obéissance, il y a une extériorité qui fait que les dirigés ne peuvent pas ne pas s'interroger sur la légitimité de la loi, « se demander si l'Etat \neq injuste envers eux »³⁶. Cette extériorité, ce décalage institue un rapport critique au pouvoir, donc la possibilité de la contestation. La conscience de l'obéissance est indissociable de celle de la désobéissance : pourquoi est-ce que j'obéis ? L'ordre est-il juste ? Etc.

Ce détour nous permet de reprendre la question de la norme fondamentale pour en développer toute la dimension critique, donc démocratique. La norme F, en tant que pure forme « vide » garantissant la validité d'un système juridique, n'est pas une simple hypothèse épistémologique, une représentation théorique, mais le produit de l'activité pratique, critique de tout citoyen qui ne confond pas l'obéissance formelle à la loi et la fascination psychologique pour le chef / dieu. La norme fondamentale est le produit d'une raison citoyenne critique, capable de faire le vide des « contenus » idéologiques, psychologiques pour lesquels il obéit et d'établir un rapport critique envers la loi. J'ajoute : d'envisager la possibilité de la désobéissance. La démocratie semble donc bel et bien indissociable d'un « vide » primordial – lieu vide qui permet la pluralité, donc (j'ajoute) : le conflit, le dissensus – ce qui autorise le rapprochement entre Kelsen et Lefort.

- Foucault : ce sera pour une autre fois ...

Édouard Delruelle

Professeur à l'Université de Liège – MAP/UR de philosophie politique



³⁶ E. Balibar, *Citoyen-sujet*, p.402